

REKVIEM EGY ÁLOMÉRT

SIMON ZOLTÁN BOLDIZSÁR

Richard Rorty:

Filozófia és társadalmi remény

Ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós¹

L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság,

Budapest, 2007.

332 old., 2800 Ft

(A filozófia útjai)

A mikor a L'Harmattan Kiadó munkatársai elindították *A filozófia útja* sorozatot, feltehetőleg még nem voltak tisztában azzal, hogy előbb-utóbb – öt kötet után – mégiscsak maguk mögött hagyják a fenomenológia-hermeneutika vonalat, és hogy – a Simone Weilt bemutató hatodik kötettel² – a sorozat valóban rászolgált *A filozófia útjai* névre. Bár az is elképzelhető, hogy először rá akartak mutatni A Filozófia Utjára, amely Husserltől Heideggeren át Gadamerig vezet. Mindenesetre Richard Rorty írásának megjelentetésével most a filozófia egy újabb lehetséges útját tarták a nyilvánosság elé.

Ez a filozófia pragmatista útja, melyet helyesebb volna inkább a filozófia Rorty-féle pragmatista útjának nevezni, tekintve, hogy még a legapróbb ügyekben is számos, egymást kölcsönösen kizáró, ám önmagát minden esetben pragmatistának tartó vélekedés van forgalomban.³ Ez az út nagyjából úgy néz ki, hogy a Nietzsche utáni kontinentális filozófia egyik hagyománya (Heidegger, Sartre, Gadamer, Derrida, Foucault), valamint a Darwin utáni amerikai filozófia egyik hagyománya (James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam, Davidson) egyenesen a Rorty-féle pragmatizmusba torkollik, és abban teljesedik ki (16–17. old.). A felsorolt filozófusok egyetlen közös vonása persze csak az, hogy Rorty mindannyiukat pragmatistának tekint, holott tisztában van azzal, hogy néhányuk igen kellemetlenül érezné magát, amikor Rorty a „mi, pragmatisták” formula használatával bajtársainak tekinti őket.⁴ Ám számára ez mindössze azt jelenti, hogy ugyanúgy antidualisták, mint ő: „Azt jelenti, hogy megpróbálnak felszabadulni azoknak a jellegzetesen metafizikai dualizmusoknak a befolyása alól, amelyeket a nyugati filozófiai hagyomány a görögöktől örökölt: lényeg és járulék, szubsztancia és tulajdonság, látzat és valóság kettőssége alól.” (80. old.)

Ahogy a fenti filozófusokat is jobbára csak az köti össze, hogy Rorty az önmagához vezető út egye álló-

másainak tekinti őket, úgy a *Filozófia és társadalmi remény* címen összegyűjtött írások között is csupán az terem kapcsolat, hogy mindegyiknek Richard Rorty a szerzője. A bevezetést és az utószt is beleszámítva a kötet huszonkét hosszabb-rövidebb, 1989 és 1998 között keletkezett írást, valamint egy Krémer Sándor által 2005-ben készített interjút tartalmaz. Ez utóbbi – amely természetesen nem szerepelt az eredeti angol nyelvű kiadásban⁵ – afféle bónusz lehet a kiadó részéről, amelyre alighanem szükség is van, mivel a kötet korántsem hiánypótló. Nemcsak arról van szó, hogy a kilencvenes években jelentősebb írásokat is kiadtak már itthon Rortytól (miközben számtalan jelentős írást természetesen nem), hanem arról is, hogy a *Filozófia és társadalmi remény* 332 oldalának legalább a felét olyan szövegek teszik ki, amelyek különböző helyeken már megjelentek magyarul. Ettől persze még

1 ■ A Bevezetés és a 2–4. fejezet Richard Rorty *Megismerés helyett remény* címmel kiadott kötete (Ford. Boros János. Jelenkor, Pécs, 1998.) alapján készült.

2 ■ Vető Miklós: *Simone Weil vallásos metafizikája*. L'Harmattan, Bp., 2005.

3 ■ Vö. Richard Shusterman: *Pragmatista esztétika. A szépség megélése és a művészet újragondolása*. Kalligram, Pozsony, 2003. 181–230. old.

4 ■ Arról, hogy Rorty pragmatistái mennyiben pragmatisták, és ő maga mennyiben az, lásd Joseph Margolis: *Reinventing Pragmatism. American Philosophy at the End of the Twentieth Century*. Cornell University Press, Ithaca–London, 2002. A *Richard Rorty: Philosophy by Other Means* című fejezetben (54–83. old.) Margolis – bizonyára sokak nevében – Rorty „posztmodern manővereiről” beszél, és arról, miképp forgatja ki Rorty Dewey pragmatizmusát, illetve az analitikus filozófusok – mint Quine és Davidson – álláspontját. Hol „deformációnak”, hol „kizsákmányolásnak” minősíti Rorty olvasatait, amelyeknek szerinte kevés közül van a hivatkozott szerzők eredeti intencióhoz, és Rorty-nak egyszerűen nincs joga összemosni őket valami olyan álláspontban, amelytől valójában mindannyian idegenkednek. Ám Margolis hiába vádolja Rortyt azzal, hogy kész bárkit és bármit a saját időleges szükségletei szempontjából felhasználni, hiszen Rorty, aki minden olvasatot használnak tekint (lásd *A pragmatista fejlődése* című írást a jelen kötetben), aligha marasztalható el azért, hogy azt csinálja, amit mond, és amit másoktól is elvár.

5 ■ Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, Toronto, 1999.

6 ■ Idézi Boros János: *Pragmatikus filozófia. Igazság és cselekvés*. Jelenkor, Pécs, 1998. 147. old.

7 ■ Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton, 1979. A könyvet egyébként 1999-ben a konzervatív *The Intercollegiate Review* a múlt század ötven legrosszabb könyve közé sorolta.

8 ■ Így értelmezi példának okáért Danto egy interjút, amikor azt mondja, hogy a *Philosophy and the Mirror of Nature* publikálásával Rorty tulajdonképpen kiírta magát a filozófiai fakultásról. (Egyébként hamarosan valóban ott is hagyta.) Arthur C. Danto: *The Cosmopolitan Alphabet of Art*. In: Giovanna Borradori: *The American Philosopher*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1994. 92. old.

nem volt kár kiadni, hiszen Rorty ezen írásainak jó része eredetileg újságokban és magazinokban jelent meg (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *The New York Times Magazine* stb.), és – mint az *Előszóban* közli is – nem a filozófia specialistáinak, hanem a laikusoknak, az úgynevezett „általános hallgatóságnak” szólnak (8. old.).

Rorty a kortárs filozófia egyik meghatározó alakja, és egyben persze az egyik legvitatottabb is. Egyet lehet azonban érteni David Hall-lal: „Miközben New Yorkban és Londonban kritizálják, nagy műveltségű és igényes munkái elég nagy példányszámban kelnek el ahhoz, hogy azt sejtjük, azok a filozófus kollégái, akik nyilvánosan elutasítják, késő éjszaka zseblámpával felszerelve fejükre húzzák a takarót, és mohón elmélyülnek könyveinek olvasásában.”⁶ Ebből a szempontból inkább örövendetes, hogy most viszonylag egységes fordításban olvashatjuk az itt-ott szétszórt tanulmányokat és esszéket, és alkalmasint még afelett is szemmet hunyhatunk, hogy ez a viszonylag egységes fordítás annyira azért mégsem egységes, hiszen pragmatikusokról és pragmatistákról például felváltva esik szó benne. (Ehhez képest megnyugtató az a következetesség, amellyel Althusser mindvégig *Althusser*-ként szerepel.)

A bevezető esszé két kötetű I. fejezet egyetlen önéletrajzi írást tartalmaz, amelyben Rorty elmeséli, hogyan jutott el a megalapozást kereső filozófiától Dewey újrafelfedezésével a saját megalapozásellenes filozófiájáig. A II. fejezet három tanulmánya mintegy összefoglalója ennek a filozófiának, míg a III. fejezet kilenc írása a megalapozásellenesség alkalmazását példázza egymástól olyan távol eső területeken, mint a jog, az oktatás, a vallás vagy éppen az irodalomkritika. Ezek között jut még hely egy-egy tisztelgő írásnak is Kuhn és Heidegger filozófiai munkásságáról. A IV. és az V. fejezetet alkotó, összesen hét szöveg politikai, társadalmi, illetve társadalmopolitikai kérdésekkel foglalkozik, és igyekszik tartalommal megtölteni a kötet címében is szereplő társadalmi remény fogalmát, amikor a szerzőnek a jö-

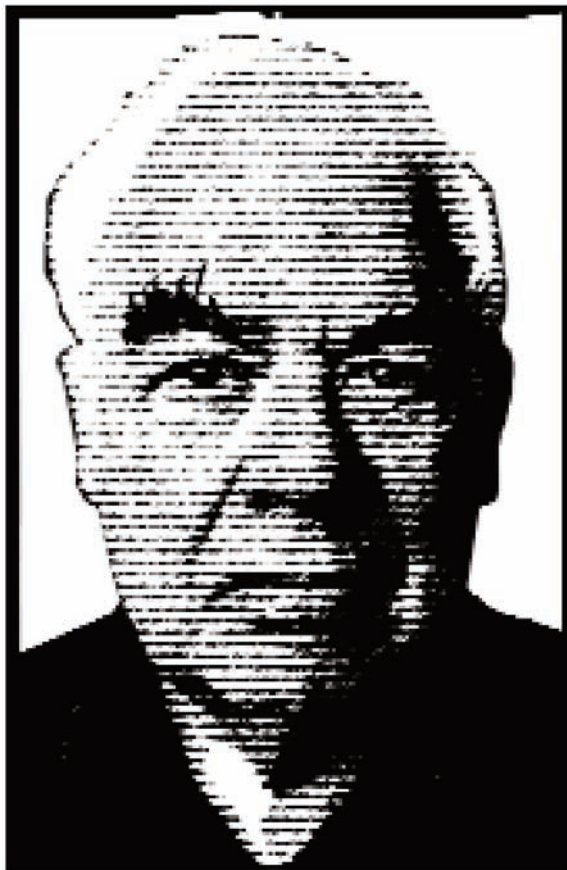
vőt illető elvárásait és reményeit összekapcsolja a jelen leírásával. Arra a kérdésre ad választ, mit tegyünk ahelyett, hogy bármiféle megalapozást keresnénk. A kötetet végül egy utószóként funkcionáló esszé, majd a már említett interjú zárja.

A továbbiakban azonban mindössze arról lesz szó, hogy ezek az írások miféle társadalmi remény mellett tesznek hitet, s hogy miféle kapcsolat áll fenn filozófia és társadalmi remény között. Ez a kapcsolat Rorty

tulajdonképpen programja, amely három összetevőből áll, és a nyugati filozófia episztemológiai vállalkozásának lebontásával vette kezdetét a *Philosophy and the Mirror of Nature* megírásával.⁷ Eszerint a tudományok felemelkedése és elválása a filozófiától készítette arra a filozófiát, hogy a tudás elméleteként határozza meg magát, feladatának – vagy még inkább rendeltetésének – pedig a filozófiától megkülönböztetett tudományok és a tudás megalapozását tekintse. A filozófiának ez a Descartes-tól eredő önértelmezése Kantnál teljeseedik ki, és ez az, amin Rorty szeretne túllépni. Röviden és rendkívül elnagyoltan ez volna filozófiai programja, amely könnyen értelmezhető akár kihátrálásként is a filozófiából.⁸

Rorty megalapozásellenes nézetei a jelen kötet *Igazság – valóságmegfelelés nélkül*, *Világ – szubsztancia*

cia vagy lényeg nélkül, valamint *Etika – egyetemes kötelességek nélkül* című cikkeiben olvashatók. A három cikk különböző mondanivalót hordoz ugyan, de mind azon felhívás köré szerveződik, hogy a filozófiától forduljunk a politika felé, a megismerés filozófiai programját helyettesítsük a remény társadalmi-politikai programjával, és az összes platóni-kanti megkülönböztetést eldobva éljünk múlt és jövő gyakorlati szempontú megkülönböztetésével. Minthogy a pragmatisták „nem hiszik, hogy volna olyan, ahogyan a dolgok valójában vannak”, a dualista filozófiai megkülönböztetéseket Rorty „a világról, illetve önmagunkról adott, többé vagy kevésbé használható leírások megkülönböztetésével” helyettesítené, amely leírások egy jobb jövő létrehozására használhatók (60. old.). A jobb



jövő és a társadalmi remény felé fordulás Rorty második programpontja, amely láthatóan szoros kapcsolatban áll az elsővel és a harmadikkal is, amely a személyes önteremtés programja. Az sem gond ugyanis, ha valaki továbbra is filozófiai problémákkal szeretne foglalkozni: bár semmi társadalmi haszna, Rorty szerint hasznosnak bizonyulhat a filozófus személyiségét illetően, aki ekkor nem tesz egyebet, mint megteremtí önmagát. Éppen ez az, amit Rorty javasol: alkossuk meg önmagunkat önmagunk folyamatos újráásával, legyünk – Harold Bloom kifejezésével – „erős költők”. Az egyéni önteremtés útjára eredeti alkotással léphetünk, valami olyasminak a létrehozásával, amire korábban még csak gondolni sem mertek, amihez új nyelvet kell találnunk. Mindenekelőtt a beszédmódunkat kell megváltoztatnunk, önmagunk újráása maga után vonja mindannak megváltoztatását is, amit magunkról gondolunk. Önmagunk folyamatos újráása voltaképpen menekülés a ránk vonatkozó örökös leírásoktól.⁹

Az *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* lapjain a három programpont valamiképpen összeáll az „ironikus liberális” alakjában, aki – miután maga mögött hagyta a filozófia megalapozási kísérleteit, és belátta minden dolgok esetlegességét – egyfelől a privát szférájában ironikusként folyamatosan megalkotja és újrainírja önmagát,¹⁰ másfelől a közösségi szférában liberálisként a társadalmi remény valóra váltásán munkálkodik. Rorty azonban nem biztosít átjárást privát és közösségi szféra között. A két szféra két különböző szótárhasználatot igényel, bár az „ironikus liberális” ezzel könnyedén megbirkózik. Ráadásul Rorty meglehetősen engedékeny, hiszen bárki lehet ironikus a privát szférában úgy, hogy közben nem liberális a közösségben, vagy éppen liberális a közösségi szférában anélkül, hogy ironikus volna a privátban. Így például Foucault ironikus, de nem liberális, Habermas viszont liberális, de nem ironikus. Az „ironikus liberális” mindenestre az a figura, akiből a jövő társadalmában minél több volna kívánatos.¹¹

Tekintetbe véve, hogy a személyes önteremtés programpontja az *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* első felén túl sehol sincs részletesebben kifejtve, az embernek az az érzése támadhat, hogy Rorty csupán azért találta ki a személyes önteremtés programját, hogy ily módon legitimálja önmaga előtt azokat a hőseit, akikben vagy nem él semmiféle társadalmi remény (Foucault), vagy pedig olyan (Heidegger), amely nehezen egyeztethető össze az ő reményeivel. Felállít valamiféle preferenciasorrendet saját programpontjai között, mégpedig oly módon, hogy sokkal kisebb problémának számít, ha valaki nem ironikus, mintha nem volna liberális, ezzel pedig elsőbbséget ad a közösségi szférának és a társadalmi remény programjának. Nyilván nem véletlen, hogy az 1989-ben megjelent *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* felosztásához képest, ahol a két programpont még egyaránt fontos, a kilencvenes évek végén megjelent két könyve, az *Achieving our Country*¹² és a jelen kötet már kifejezetten a társadalmi remény programját hirdeti. Ezt az értékkülönbséget Rorty egyáltalán

nem rejt véka alá, sokkal inkább felhívja rá a figyelmet, amikor azt mondja, hogy „mostanra választásunk alternatívái ezek: vagy a világot próbáljuk megváltoztatni, vagy magunkat. A ragaszkodás önmagunk megváltoztatásához, ahogyan Kierkegaard, Nietzsche és Proust tette, önzőnek, egészségtelennek és dekadensnek tűnik. Így amikor felfigyelünk arra, hogy milyen sok erőfeszítést szenteltünk e privát tervnek, elszégyelljük magunkat.” (255. old.) Ezek a szavak meglehetősen egyértelműen jelölik ki a követendő pragmatista utat, és egyben a személyes önteremtés helyét: átmeneti állapot, amelyen a pragmatistának túl kell lépnie, hogy a közösségi szféra felé fordulva a társadalmi remény programpontját részesítse előnyben, és az Emberiség Közös Ügyén dolgozzon.

A *Filozófia és társadalmi remény* írásainak paradigmatisuk hőse így Habermas személyében olysavalki, aki egyaránt osztja Rorty reményeit és azt a meggyőződését, hogy továbbra is a felvilágosodás szabta feladatokon kell dolgozni. Ennél több voltaképpen nem is kell, és ebben a tekintetben a legkevésbé sem számít, hogy Habermas saját reményeinek a „kommunikatív ész” révén szeretne kellő alapot biztosítani. Rorty persze tisztában van vele, hogy filozófiai programja többek között éppen Habermas kantianus álmai ellen irányul, de úgy véli, a filozófiai álláspontok és a politikai vélekedések között nincs túl szoros kapcsolat. A filozófiai vélekedések a privát szférához és a személyes önteremtéshez kapcsolódnak, és nincs sok befolyásuk a társadalmi reményekre. Ha valamennyi mégis van, az nem több annál, mint hogy bizonyos tekintélyellenes filozófiák eltaka-

9 ■ Noha Rorty hajlamos a romantikához kötni a maga pragmatizmusát, önmagunk folyamatos újráása és a személyiség Rorty által hangoztatott esetlegessége meglehetősen távol áll attól a romantikus énképtől, amely a személyiség egységét és koherenciáját hangsúlyozza. A romantika személyiségképéről lásd Maarten Doorman: *A romantikus rend*. Typotex, Bp., 2006.

10 ■ Az „erős költő” és az „ironikus” – ahogy arra Shusterman rámutat – nem biztos, hogy megfér egymással, inkább az esztétikai élet két különböző formáját képviseli. A koherenciát előtérbe helyező – és ezzel valóban a romantika felé közelítő – „erős költő” aligha vágyódik annyira önmaga folytonos újráására, mint az „ironikus”. Vö. Shusterman: *i. m.* 444–451. old. Semmi sem zárja ki azonban, hogy az önmagát folytonosan újrainíró „ironikus” ne „erős költőként” működjön minden egyes újráítás alkalmával, és ne koherens, ám messzemenően ideiglenes személyiségeket alkosson.

11 ■ Vö. Richard Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Jelenkor, Pécs, 1994. Szinte nincs olyan kritikus Rortynak, aki ne vitatná privát és közösségi ilyesfajta szétválasztását arra hivatkozva, hogy privát ironikus és közösségi liberális, akárhogy vélelmezi is Rorty, egyszerűen nem fér össze. Rorty minderre csak annyit felelt, hogy a megkülönböztetést nem találja ugyan mesterségesnek, de elismeri, hogy meglehetősen homályos, vö. például Richard Rorty: *Response to Molly Cohran*. In: Matthew Festenstein – Simon Thompson (eds.): *Richard Rorty: Critical Dialogues*. Polity Press, 2001. 202. old. Hozzáteszi ellenben, hogy hasznosnak bizonyul a saját céljait illetően, ezzel pedig megint nem érheti szó a ház elejét, hiszen Rorty továbbra is következetes.

12 ■ Richard Rorty: *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Harvard University Press, Cambridge–London, 1998.

13 ■ Michael J. Sandel: Az elégedetlen demokrácia. Amerika a közfilozófia nyomában. In: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösséggelví politikai filozófiák*. Századvég, Bp., 2002. 229–231. old.

ríthatják a filozófiát az útból, „hogya a képzelet eljátsz-hasson az utópikus jövő lehetőségeivel” (273. old.).

A minden korábbi megkülönböztetés helyett javasolt múlt és jövő közötti különbségtételt követő, a jövőt illető reményekről azonban Rorty csak egészen ritkán hajlandó konkrétumokkal szolgálni. Úgy véli, ilyesmivel nem is szolgálhat, de nem is kell, elvégre a pragmatisták „nem azt remélik, hogy a jövő egy tervhez fog igazodni, egy immanens teleológiát fog beteljesíteni, hanem hogy meglepő lesz, és jókedvre derít” (60. old.). Amikor azonban valamelyest kézzelfoghatóbb módon – de még mindig az absztrakció szintjén – beszél, világossá válik, hogy a remények a legkevésbé sem meglepők, még ha alkalmasint képesek is jókedvre deríteni. Legalábbis nem volna meglepő, ha a jövőbeli, bármiféle filozófiai megalapozást nélkülöző univerzális konszenzusra épülő nemzetköziséget John Stuart Mill azon elve vezérelné, hogy mindenki szabadon teheti, amit akar, amíg ez nem akadályoz másokat abban, hogy ugyanezt tegyék. Rorty szerint „semmi olyan elméleti dolgot nem tanultunk Mill kora óta, s különösen nem a jelenlét metafizikájának dekonstruálásából, vagy Freudtól és Lacantól, amely okot adna utópiáink korábbi leírásainak felülvizsgálatára, ellentétben kiegészítésével” (270. old). Magát a forgatókönyvet senki és semmi nem érvénytelenítheti, sem Foucault, sem Derrida, sem pedig Nietzsche. Ám Rorty sem annyira kiegészíteni akarja a klasszikus liberalizmust, mint inkább visszavesz belőle. A finomítást éppen a privát és a közösségi szféra sokak által elhibáztattnak tartott szétválasztása jelenti. Mill klasszi-

kus liberális elvére Rortynál egy olyan elképzelés épül, amelyet Michael Sandel „minimalista liberalizmusnak” nevez,¹³ és amely mindössze annyit követel meg, hogy amennyire lehetséges, feledkezzünk meg magánéletünk erkölcsi vagy bármilyen egyéb jellegű meggyőződéseiről, amint a közélet színpadára lépve a közösség dolgai felé fordulunk. Minél inkább sikerül személyes elkötelezettségeinket távol tartanunk közösségi életünkől, annál szélesebb körre terjeszthetjük ki „mi”-érzésünket. Ehhez mindössze abban kell egyetértünk Rortyval, hogy a legfontosabb a kegyetlenség kerülése, még akkor is, ha „nincs *semleges*, nem körkörös módja ama liberális állítás bizonyításának, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk”.¹⁴ Ez a szigorú elhatárolás és minimális követelmény elegendő ahhoz, hogy biztosítsa Rorty számára a jövő lehetőségeibe vetett kellő bizalmat, és a liberális utópia forgatókönyvét megmentse a megszűntetésére irányuló támadásoktól, életben tartva a társadalmi reményt.

Elvégre a társadalmi remény programjával Rorty szembemegy szinte mindennel, amit általában „posztmodernnek” neveznek. Elvégre ő maga is sajtáságosan amerikaiak véli ezt a kísérletét. Dewey nyomán a pragmatizmust „a demokrácia filozófiájának” tartja, mondván, hogy Dewey szerint a „pragmatizmus” és „Amerika” „egy reményteli, javulást kereső, kísérleti kedélyállapot kifejeződései” (56. old.).¹⁵ Ezért kesereghet afelett, hogy mind az amerikai baloldal egy része, mind pedig a saját önteremtő filozófiai hősei elvesztették lelkesedésüket a további kísérletezés iránt, és reményvesztetté váltak mindenféle átfogóbb közösségi cselekvést illetően. És egyáltalán, az univerzális konszenzusról, a nemzetköziségről vagy éppen a nemzetek közösségéről a reményvesztettek egytől egyig úgy beszélnek, mint amik nem csupán elérhetetlenek, hanem egyszerűen nem is kíváncsiak.¹⁶ Rorty ellenben kifejezetten amellet érvel, hogy ezek nem csupán kíváncsiak, hanem meg is kell tennünk minden tőlünk telhetőt, hogy elérjük őket. Mindent egybevetve azonban éppen a társadalmi remény az, ahol Rorty zsákutcába vezeti magát. Nem az a gond a társadalmi reménnyel, amit Rorty baloldali kritikusan folyton a szemére vetnek, hogy tudniillik az Amerikai Egyesült Államok jelenkori berendezkedését tekinti a világ számára egyedül alkalmas modellnek – Rorty ugyanis nem a jelenkori Amerikába szerelmes, hanem abba, ami Amerika lehetne, ha olyan lenne, amilyennek ő elképzei.¹⁷ Sokkal inkább az a probléma, hogy maga sem képes hinni saját reményeiben, mégsem tesz még kísérletet sem a felülvizsgálatukra.

Először is kár, hogy úgy gondolja, „különbség van tudás és remény között” (238. old.).¹⁸ Szerinte a reményvesztettek mind úgy döntöttek, hogy a tudást választják a reménnyel szemben ahelyett, hogy – úgy, mint ő – a tudást eldobva kiálltak volna a remény mellett. Még inkább kár, hogy láthatóan úgy véli, fel-tétlenül választani kell a kettő között, de legalábbis képtelenség mindkettőt egyaránt előtérbe helyezni, és

14 ■ Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 218. old. (kiemelés az eredetiben).

15 ■ Dewey demokrácia-felfogásának valamelyest eltérő, ám nem kevésbé lelkesült interpretációját adja Hilary Putnam: *Renewing Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge-London, 1992. 180–200. old. Rorty mindenestre egyet-értene Putnammal abban, hogy „nincs végső válasz arra a kérdésre, hogyan kellene élnünk, ezért mindig nyitva kell hagynunk további viták és kísérletezések számára. Pontosan ez az, amiért szükségünk van a demokráciára.” (189. old.)

16 ■ Noha Lyotard nem tartozik Rorty nagy kedvencei közé, ez ügyben talán mégis ő beszél a legvilágosabban. Vö. Jean-François Lyotard: *A posztmodern állapot*. In: Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot*. Századvég, Bp., 1993. 7–145. old. Azt mondja, hogy „a konszenzus csak egy állapot a vitákban, s azoknak nem célja”. A konszenzust úgy tekinti, mint ami „elavult és gyanús értékékké vált” (142. old.). Kétségtelen, hogy nem ajánl semmit helyette, csak leszögezi, hogy „a cél inkább a paralógia” (142. old.), illetve hogy „immár a nézeteltérésre [*dis-sentiment*] kell a hangsúlyt helyezni” (131. old.). Rortynak részben igaza is van, amikor az ehhez hasonló megnyilatkozásokból a reménytelenség hangját hallja ki. Sajnálatos viszont, hogy minden ilyen esetben egyszerűen inkább befogja a fülét, semmint hogy elgondolkodna azon, mitől is lehetnek ennyire reményvesztettek a hősei, és azon, amit Lyotard valóban elmulasztott, hogy vajon miféle remények építhetők a disszenzusra. Mármost ha építhetők.

17 ■ Ettől persze még Rorty néha valóban úgy beszél, mintha kampánybeszédet írna hivatásos politikusok számára az amerikai demokrácia ígéretéről. Vö. Richard J. Bernstein: *Rorty's Inspirational Liberalism*. In: Charles Guignon – David R. Hiley (eds.): *Richard Rorty*. Cambridge University Press, 2003. 135. old.

18 ■ Ugyanez a nem túl szerencsés megkülönböztetés az *Achieving our Country* (i. kiad.) 36. oldalán is megtalálható.

egymás mellett kezelni őket, főképp pedig képtelenség azt gondolni, hogy szorosan összefonódnak. Emiatt úgy vélheti, Nietzsche vagy Foucault semmi hasznosíthatót nem mond a társadalmi reménnyel kapcsolatban, és bár tisztelhetjük őket mint a személyes önteremtés programjának megvalósítóit, de a saját korukról adott leírásuk csak olyan „tudás” marad, amit el kell szigetelni a társadalmi reménytől.

Elhibázottnak tűnik továbbá az az elképzelés is, amely szerint nincs a társadalmi reménnyel semmi probléma, pusztán az volna a baj, hogy – amiképp a tudást is – mindig megpróbálták filozófiailag megalapozni. Rorty amellett tesz hitet, hogy a remény mindig is jelen volt, és az Újszövetség vagy a *Kommunista kiáltvány* ugyanazt a reményt próbálta kifejezni, csak éppen oly módon, hogy teológiai vagy filozófiai alapokra épített. Nem is veszendőbe ment szövegek, hiszen a maguk módján még használhatónak bizonyulhatnak. Azt mondja, hogy amikor olvassuk őket, „át kell siklanunk a jövődöléseken, s a remény kifejeződéseire kell összpontosítanunk. Mindkettőt ösztönző dokumentumként kell olvasnunk, felhívásként arra, amit Lincoln »természetünk jobbik angyalának« nevezett, nem pedig az emberi történelemről vagy az emberi sorsról szóló pontos beszámolókként.” (239. old.) A filozófia és a teológia így dolgozik mintegy kétezer éve a társadalmi reményen és megalapozásán, de Rortyt a történeti nézőpont mindössze arra a felismerésre vezeti, hogy az évezredes bajlódás a reménytől elválasztott tudás megalapozásával felesleges. Arról azonban nem szól, hogy éppen az a remény nem létezik, amelyet korábban oly kitartóan igyekeztek megalapozni. Tudás és remény merev szétválasztása nem engedi meg, hogy levonja a kézenfekvő következtetést: a kétezer éven át megalapozni kívánt tudás egyben a megalapozni kívánt remény is; a tudásként feltüntetett remény. Annak a reménynek a „tudása” és annak a tudásnak a „reménye”, amely szerint Krisztus újra eljön, de ha nem ő, akkor az osztály nélküli társadalom, vagy éppen az ember végre kilábal önmaga okozta kiskorúságából.

A történeti nézőpont odáig már nem juttatja el Rortyt, hogy következetesen azt állítsa: amiképp a megalapozási vállalkozás történetileg sikertelen, úgy a remények beváltására irányuló igyekezet is az. Úgy véli, nincs szükség holmi filozófiai maszatolásra, de szükség van reményre, még ha történetileg a remény sem túl sikeres vállalkozás is. Ha a remény maga is reménytelen, de Rorty mégis azt mondja, folytassuk, akkor valaképpen semmi sem tarthat vissza bennünket attól, hogy ne folytassuk a filozófiai megalapozást is, noha magunk sem gondoljuk, juthatunk vele bármikor is bármire.

A remény elvesztését mindenestre Rorty sem hajlandó vállalni. Viszont a kötet végén található interjú azzal a meglepetéssel szolgál, hogy Rorty egészen egyszerűen leszámol benne a társadalmi reménnyel. Újra előlép a tragikus liberális Rorty, akivel korábban már találkozni lehetett az *Unger, Castoriadis és a nemzeti jövő*

című tanulmányban is, és aki alkalmanként fölébe kerül az utópista liberális Rortynak.¹⁹ A tragikus liberális Rorty hajlamos osztani Irwing Howe keserűségét a társadalmi reménnyel kapcsolatban, és a reménytelen jövőt firtató „Milyen lehet ilyen korban élni?” kérdésre így válaszol: „Az ellenkezője annak, amiben manapság élünk.”²⁰ Rorty tragikus liberális hangja azonban itt még csupán ellenpontoszza a jövőt illető reményeit, míg Krémer Sándor interjújában mintha végképp maga alá is temetné is őket. Elismeri, hogy „semmi ötletünk sincs arra, hogyan mentsük meg magunkat az ökológiai katasztrófától, vagy hogy hogyan egyenlítsük ki a világ gyerekeinek életesélyeit” (317. old.). Még a konszenzusra törekvést illető reményt, a saját maga által említett Habermas–Rorty-konvergenciát is sikerül néhány keresetlen mondattal kiirtania. Úgy véli, hogy „az iszlám ajatollahokkal folytatott dialógusról beszélni olyan, mint ha a modern európaiak és a 15. századi keresztény teológusok közötti dialógusról beszélünk. Nehéz elképzelni, hogyan jutnának közös nevezőre.” (323. old.) És hogy mi marad így a jövőt illető reményekből? Tulajdonképp semmi. Rorty egyszerűen bevallja (325. old.), hogy nincs remény:

K. S.: *Úgy gondolja tehát, hogy a jövő elsősorban a politikusok kezében van, és...*

R. R.: Inkább azt mondanám, a gazdagokéban.

K. S.: *Igen, a gazdagok kezében. Ez pedig azt jelenti, ha ők nem akarják megváltoztatni az emberiség jövőjét, az nem fog megváltozni...*

R. R.: ...és ők nem akarják.

Aki sokat hallotta már Rortyt a társadalmi reményről szónokolni, valószínűleg sosem gondolná, hogy ezeket a szavakat, így, ebben a formában, a beszélgetőpartner szavába vágva, nem – mondjuk – Noam Chomsky szájából hallja. Amikor Chomsky beszél hasonlóképp hasonló dolgokról, akkor legalább sejthető, hogy semmi olyasmit nem erőltet, amit Rorty, amikor például azt mondja, hogy „tartsuk becsben a sajátosan amerikai, jellegzetesen emersoni reményt” (287. old.). Chomsky azt mondaná, hogy amiről Rorty az interjú-

19 ■ A „tragikus” és az „utópista” itt csupán a közösségi szférára vonatkoztatva jelzője a „liberálisnak”, és nem utalnak oly módon a személyes szférára, mint az „ironikus”.

20 ■ Richard Rorty: Unger, Castoriadis és a nemzeti jövő románcja. In: Richard Rorty: *Heideggerről és másokról*. Jelenkor, Pécs, 1997. 227. old.

21 ■ Lyotard esetében is akadnak persze olyan mozzanatok, amelyekről nem ártana megszabadulni – különösen Rorty perspektívájából nézve. Alighanem van valami abban a véleményben, amely szerint Lyotard azon csúszik el, hogy képtelen feladni a legitimációra irányuló modernista törekvést, Rorty pedig azon, hogy képtelen feladni a totalitás modernista követelését. Vö. Honi Fern Haber: *Beyond Postmodern Politics*. Lyotard, Rorty, Foucault. Routledge, New York – London, 1994. 44. old.

22 ■ Richard Rorty: Professzionális filozófia, transzcendentista kultúra. In: Beck András (szerk.): *A filozófus az amerikai életben*. Tanulmány Kiadó – Pompeji, Szeged, 1995. 196. old.

23 ■ John Dewey: A pragmatikus Amerika. In: Szabó András György (szerk.): *Pragmatizmus. A pragmatista filozófia megalapítóinak műveiből*. Gondolat, Bp., 1981. 536. old.

ban beszél, az domináns része ennek a sajátos reménynek, éppen ezért nem is kellene különösebben becsben tartani. Rortytól azonban egészen meglepően és kiábrándítóan hangzik mindez, elvégre kiderül, hogy maga sem képes hinni saját reményeiben.

Mindazonáltal bizonyára elégedett volna, ha olvasói úgy tekintenének mind a *Filozófia és társadalmi remény* írásaira, mind életművére, ahogyan ő Heideggerére: olyan szerszámosládaként, amely „tartalmaz néhány ragyogó dolgot, sok idejétmúlt limlom mellett” (227. old.). Ennek fényében a kötet ragyogó dolgai jórészt az elején és a közepén találhatók, ideértve az önéletrajzi fejezetet, a filozófiai álláspontot felvázoló írásokat és az annak alkalmazását bemutató szövegeket (amelyekről itt nem sok szó esett). A sok idejétmúlt limlom többnyire a kötet utolsó harmadában szerepel, legyen szó akár a szolidaritást illető álmokról, akár az univerzális konszenzus habermasi víziójáról, még akkor is, ha Rorty kihúzza alóluk a megalapozás szükségességét. Egyszóval: a felvilágosodás programjának beteljesítésére irányuló társadalmi remény olyan idejétmúlt limlomnak tűnik, amelytől talán jobb volna megszabadulni, úgy, ahogy azt Foucault vagy Lyotard tette, a társadalmi állapotok figyelembevételével, belátva bármiféle univerzális konszenzus elérhetetlenségét.²¹

Ha Rorty nem számúzta volna Foucault vagy Lyotard gondolatait a személyes önteremtés szférájába, a jobb jövőt illetően elképzelhetett volna más lehetőségeket is. Olyan utakat, amelyek talán más jellegű társadalmi reményekhez vagy éppen bármiféle speciálisan társadalmi remény szükségességének elvetéséhez vezethetnének. Korántsem egyértelmű, hogy a múlt és jövő megkülönböztetését követő reményeknek feltétlenül társadalmiaknak kellene lenniük, legfőképp nem olyan univerzális értelemben, ahogyan Rorty gondolja. A kérdés nem az, miképpen váltható valóra a felvilágosodás társadalmi reménye, hanem inkább az, hogy miféle reményekkel volna helyettesíthető ez a remény. Az, hogy miféle reményeket lehet építeni a társadalmi állapotok figyelembevételével, nem pedig figyelmen kívül hagyásukkal. Amikor Rorty figyelembe veszi a társadalmi állapotokat, maga is arra kényszerül, hogy belássa: a felvilágosodás reményei elvesztek.

Amikor azonban azt kérdezi, hogy „bárkinek is van-e jelenleg bármiféle jobb elképzelése vagy bármilyen jobb utópiája” (308. old.), akkor egyet lehet érteni vele, hogy a válasz nem, és hogy „az utópikus társadalmi remény, amely a 19. századi Európában szökött szárbra, még mindig a legragyogóbb képzeletbeli alkotás, amelyről feljegyzésünk van” (313. old.). Korántsem kellene azonban ragaszkodnunk hozzá csupán azért, mert ez az egyetlen, amely kéznél van. Szomorú, hogy ennél jobb érveléssel Rorty korábban, a hetvenes-nyolcvanas években sem rendelkezett. Akkoriban Sidney Hook szavait idézte helyeslőleg, aki szerint a pragmatizmus „az emberi szabadság kiterjesztésének elmélete és gyakorlata, egy bizonytalan és tragikus világban, az ésszerű társadalmi ellenőrzés művészetének eszközeivel. Lehet, hogy ez a próbálkozás eleve ku-

darra van ítélve, jobbat azonban nem ismerek.”²² Nem az a szomorú, hogy sem Hook, sem Rorty nem ismer ennél jobbat, hanem az, hogy az „ez jutott nekünk, érzük be ezzel” álláspont nem tűnik kevésbé reményvesztettnek, mint a Rorty által kárhoztatottak. Dewey fejében még meg sem fordult, hogy próbálkozása eleve kudacra volna ítélve. Úgy gondolta, hogy „legyenek a bűnök olyanok, amilyenek, a kísérlet még nem futott le”.²³ Ennek a derűlátásnak mára alighanem a pragmatizmuson belül is vége. Amit pedig a kiábrándult Rorty sugall, az nem több, mint a tehetetlenség és a rezignáció vegyülete. Jobb lett volna, ha ebben a tekintetben is megpróbálkozik valamiféle eredeti alkotással, ha megkísérli újraírni önmagát. Jobb lett volna, ha kevesebb energiát fektet abba, hogy olyan kéznél lévő évezredek remények továbbviteléről próbáljon meggyőzni, amelyekben maga sem hisz, és többet abba, hogy olyan elérhető reményeket fogalmazzon meg, amelyekben képes hinni. Így talán meggyőzőbb és – ami egy pragmatistának alighanem fontosabb – egyben használhatóbb is lett volna. □